

「貪瞋煩惱」について

——善導の主意主義的「凡夫」規定——

西 本 明 央

はじめに

本稿の目的は、『観無量寿経』（以下、『観経』）に説かれている、韋提希夫人を主人公とした「王舎城の悲劇」について、注釈者のひとり善導（六一三―六八一）がどのような意義付けをしているのか考察することにある。

そもそも王舎城で起こった阿闍世悪逆のエピソードは、すでに初期仏教経典の中で示唆されており、律蔵文献が伝える説話群ではより具体的にかつ提婆達多の破僧と関連づけて語られていることから、今日の仏教学では原始仏教教団の形成を知る「有意味な」史的資料となっている^①。一方、大乘経典に導入されたこの伝説は、例えば大乘『涅槃経』や『法華経』などでは五逆の滅罪あるいは破戒者の救済を示す「有意義な」教証、すなわち完結した出来事として、なおかつ訓戒的な説示を含んだ物語（文学）にまで昇華させられていて、今日では「王舎城の悲劇」といった文学的ジャンルを示す呼称でもって広く知られている。

いつ頃だれがこの物語を「悲劇」と呼んだかは不明だが、おそらくこうした呼称は韋提希夫人幽閉のシークエン

スが加わった『観經』所説のヴァリアントを念頭に置いてのものであろう。悲劇に関して受容理論的な観点に立つてみよう。悪人らが自らの不徳ゆえに不幸を招く自業自得の筋立てなら、それは悲劇と呼ばれないだろう。まして彼らが救済されるにいたつては「健全な」読者の同意は得られない。すなわち「世間的」共感は得られないはずである。降つて沸いた災いの渦中の人、苛酷な運命に咎なく巻き込まれる「罪なき者」韋提希という女性（登場人物）の視点があつてはじめて、かつその心境に同調することで、人は物語に感情移入することができ、彼女がたどり着いた数奇な人生の末路に悲劇性を感得するのではないか。その意味では、『観經』こそが今日そう呼ばれるところの「悲劇」という見立てを準備したと言えるのである。^② 教団の権威（教団内における「仏」という称号）に「妬心」、「貪心」する提婆達多でも、父母に「瞋怒」して悪逆をおこなつた阿闍世でもなく、^③ 換言すれば、あたかも「貪瞋煩惱」という行動原理の寓意であるかのような立ち回りをする登場人物、十惡五逆の凡夫らではなく、そうではなく、そうした周辺の環境に翻弄され、傷心、憂愁する「イノセントな存在」であればこそ、韋提希は悲劇のヒロインにふさわしいのである。

ところが、善導の注釈するところによれば、韋提希もまた凡夫である。このことは『観無量寿經疏』（以下、『観經疏』）の中で明言される善導教学の特徴である。^④ 彼女もまた、善導にとつては、いわゆる「貪瞋煩惱」を行動原理とする凡夫の一人なのである。善導『観經疏』序分義の注釈には、韋提希が父王頻婆娑羅とともに生まれたばかりの実子阿闍世を密かに殺害しようとしていたエピソード（「未生怨」、「折指」の名の由来）が語られており、このことがきっかけで（この事実を提婆達多が告げ口したことで）阿闍世の悪逆がはじまったことが明らかにされている。善導は、被害者として泣き崩れる韋提希が、廻れば加害者であつたことを露わにさせるのである。はたして善導はこの物語を「悲劇」ではなく、悪人が不幸となる自業自得の物語（因果応報譚）として読もうとしたのだら

うか。だとして、加害者であるにもかかわらず、自らの境遇を嘆く韋提希の存在から、善導はどのような凡夫觀を示そうとしたのであろうか。

一 韋提希の愚痴

本題にはいる前に、悲劇の文学的定義について一瞥しておこう。アリストテレスは文学論の嚆矢となる『詩学』において、悲劇の悲劇たるゆえんについて「筋立て」というものに着目し、聴衆（読者）が感得する悲劇性は物語のプロット構造において表出されるものと述べている。^⑤つまり、「逆転—認知—苦難」という「筋立て」においてである。どういうことか。

そもそもアリストテレスが規範とする悲劇はソフォクレスの『オイディプス』なのであるが、そこから次のようなプロット形式が抽出される。要は、神の摂理（戒律）、自然の秩序、因果応報といった必然的な「法・道理・律」というものがあり、主人公がなした、あるいはなさなかった、ある「過誤」（誤った意志決定）によって、彼／彼女が当然の報いを受けることになる、というのが悲劇の典型的なパターンである。しかし、決定的なのは次のことである。知らず知らずに生きてきた人生の中で、主人公がある日突然、不幸を経験、つまり境遇の「逆転」を経験するも、それをきっかけに「苦難」、すなわち我が身を焦がす苦痛に悶えることになるのは、この降って沸いた不幸を契機として彼／彼女が、遡及して自らがなした、ある「過誤」に気付く、知らなかった無知を「認知」するからなのである。この気付きを通して、聴衆は背後にある容赦のない運命の力の偉大さ・容赦のなさ（宿命の神への平伏／畏れ）と正誤の判断すらできなかった人間の無力さ（罪の自覚／慚愧）を同時に感じることで、恐れと哀れみ

(一) 悲劇) を追体験する。^⑦

物語は、その主人公が信念で行ってきた善が一転して、すべて不善であると明かされるとき、突如襲った不幸の原因が当人のなした過去の報いと知られるとき、すなわち主人公が自己の無知に気付いたときに悲劇となる。ましてその振る舞いを高貴な選択とかつての当人が自負していたのであればなお、その「逆転(アイロニー)」の効果は大きくなる。もし「過誤」の行いが自らの意志決定とは別に他律的になされたものならば、どのような「認知」も「筋立て」に入る余地はない。ただ単に物語の結末としてのみ、主人公が不幸になったり、破滅したり、嘆き悲しんだとして、さらには、いかに暗鬱な演出が施されたとして、その物語は悲劇とはならない。悪人の因果応報譚は、当人の反省や悔恨といった「認知」をともなうてようやく悲劇となるのである。

すると悲劇の主人公の性格(エートス)は、正しく自らの過去を遡及し、それを不善だと知るかぎり罪として悩む正しい倫理主体として設定されていなければ、人々の共感を得ないということになる。迷愛や渴望に押し流されて、「認知」にしても不誠実な人間の不幸は単なる自業自得の結果にしか映らない。原因として「無知ゆえの悲劇」であり、結果として「無知に目覚めるからこそ悲劇」なのである。アリストテレスにとって、悲劇の主人公の理想設定は「徳は知なり」とするソクラテス的人間であり、その人間規定は主知主義的なものである。^⑧

さて、以上のアリストテレスの悲劇プロットからすると、悲劇を悲劇として成立させるためには、物語の筋立てに登場人物(主に主人公)の「認知」が描かれていなければならない。そこで、本稿の話題に戻って「王舎城の悲劇」の主人公、韋提希の「認知」の描き方について、具体的には、耆闍崛山より王宮に出現した仏を前に韋提希が悔恨する場面について見てみることにする。

現世の悪人らの横行に憔悴しきった韋提希が耆闍崛山に向かつて目連、阿難を招来する場面。期せずしてあらわれた釈尊に向かつて発した韋提希の「世尊、われむかし（宿）、なんの罪ありてかこの悪子を生ずる」（『大正』十二、三四一頁中）という言葉から、善導は、彼女が過去になした自身の不善に無知（愚痴）のままであることを読み取る。善導は、韋提希が仏に糾す「過去世（「宿」の罪）を、今生（「一生」）のうちの身に覚えのない罪と読み替えた上で、夫人は自らの罪を顧みずに実子に加えるこの危害を降って湧いた（「横来」）災いであるかのように語っているのだ、と注釈する。

「我自一生已来未曾造其大罪。未審。宿業因縁有何殃咎而与此兒共為母子。此明夫人既自障深不識宿因。今被兒害謂是横来。」（『大正』三七、二五七頁下）

結局は未遂におわったものの、父王が計略し夫人手ずからも荷担した実子の殺害は、後日、子阿闍世にとつては許しがたい「昔日因縁」（『大正』三七、二五三頁中）になるのであって、善導は夫人のこの無知（「不識」とそれほどまでに認識を曇らせる煩惱（「障」）の深さに言い及んでいる。ただ、犯行の時点で韋提希が王のはかりごとをよし（「夫人即可王之計」『大正』三七、二五三頁下）としていたことからすれば、その時点で夫人は子殺しという不善を不善とも認識していなかった（「不識」）はずである。

こうした事態、凡夫の無知について端的に善導が述べているところがある。序分義の終わり、韋提希が未来の（仏滅後の）衆生の境遇を思い遣って発した台詞の「濁悪不善」という語を注釈する部分である。

「言濁悪不善者。此明五濁也。一者劫濁。二者衆生濁。三者見濁。四者煩惱濁。五者命濁。言劫濁者。然劫実非是濁。当劫減時諸悪加増也。言衆生濁者。劫若初成。衆生純善。劫若末時。衆生十惡彌盛也。言見濁者。自身衆惡總變爲善。他上無非見爲不是也。言煩惱濁者。当今劫末衆生惡性難親。随対六根貪瞋競起也。言命濁者。由前見悩二濁。多行殺害無慈恩養。既行断命之苦因欲受長年之果者。何由可得也。然濁者。体非是善。今略指五濁義竟。」
 (『大正』三七、二六一頁上)

五濁とは、末世にいたる時の経過の中で様々な悪の増加することを述べるものであるが、善導はこの五濁の一つひとつにユニークな注釈を施している。先ず、時を経ていない頃の衆生は「純粹に善」(無垢)であつたが、末時にはついに十悪が盛んになるというのが「生濁」。そして、「見濁」は、自身の犯した諸々の悪をすべて善とみなし、逆に、他人の正しい行いを過誤とみなすことであるという。これは先に善導が触れた韋提希自身の見識に限りなく近い。さらに言うならば、「煩惱濁」とは、悪性の衆生にとつては、見るにつけ聞くにつけ「貪瞋煩惱」が生起することであり、先の「見濁」とこの「煩惱濁」によつて、多くの殺害が起り、いつくしみの心で育み合うことなく互いに短命の原因をつくることだという。

王舎城で起こつた一連の出来事はまさに「相害……親疎を簡ばす」(身内であろうと見境なしに殺し合う)といつた情景であつて、この五濁の世の時代觀を寓意していることになる。なるほど、この親疎を選ばない殺害の連鎖には、昔日の韋提希の「見濁」が因縁としてあり、不幸(「禁父」／「逆転」)を経験してなおそのことに無自覚な彼女の「見濁」(「不識」／「不認知」)はさらなる不幸(「禁母」)を自らに惹き起した、善導はそのようなプロットをこの物語に見て取つたのではなからうか。こうなると、いわゆる韋提希夫人を苦惱するヒロインとし、王舎城の物

語を悲劇と見立てるのは不可能である。むしろ、全員悪人という末世に等しい（末世を寓意する）状況にあつて、罪の自覚のない者（見濁）も含めて、『貪瞋煩惱』を競つて起こす者（煩惱濁）が互いに殺し合う自業自得の物語という筋立てこそが見えてくる。

では、「見濁」（自らの誤った判断についての無知／罪に対する不見識）を韋提希の精神的基調、そして「煩惱濁」、つまり『貪瞋煩惱』を王舎城の人々の行動原理（動機付け）とする善導の見立てをもう少し具体的に確認しておこう。すなわち次章にて『貪瞋煩惱』という凡夫の行動原理を寓意する王舎城の人々の諸行為について具体的に一つひとつ見ていくこととする。

二 善導の注釈する王舎城の悲劇（一）——欲望と怒りを行動原理とする凡夫——

王舎城を舞台にして起こった父殺しの物語は、中国にて受容され、淨影寺慧遠や善導により注釈される中で、阿闍世の出生譚としての「父の仙人殺し」、子殺しで共犯となる「母の幽閉」が情報として盛り込まれ、多分に因果応報物語の様相をおびてくる。^⑨とりわけ善導が注釈する物語は、登場人物らの煩惱（欲望と憎悪）が巻き起こす凶行の因縁継起、言ってみれば「貪欲・瞋恚」^⑩の無限連鎖として描かれるのである。そして、因果応報物語の典型とも言える登場人物たちの権力欲や誤った愛（欲望）ならびに怒りや敵意（憎悪）といったものが、道徳的に誠められるべき動機として具体的に示されていく。

A 凡夫の行動原理としての『貪瞋煩惱』

①王は繼承者をへ欲し、いずれ我が子として生まれ変わるであろうという仙人の命を直ちにへ欲する場面（王即遣使、入山往請仙人曰。大王無子、闕無紹繼、処処求神、困不能得。乃有相師、瞻見大仙、不久捨命与王作子。請願大仙垂恩早赴」『大正』三七、二五三頁中）。

②「使人勅を奉けてすなわちこれ（仙人）を殺さんと欲す」間際、仙人は生まれてくる子が王にへ復讐するであろうことを予告する場面（「我命未尽。王以心口遣人殺我。我若与王作兒者、還以心口遣人殺王」『大正』三七、二五三頁下）。

③はたして男児が誕生するが、心中穏やかでない王は人知れず子を葬ることを計画し、母も同意して、すなわち「夫人すなわち王の計を可なりとし」て、高樓の上から子を産み落とす場面。しかし「命すなわち断えず、ただ手の小指を損す」（『大正』三七、二五三頁下）。

④提婆達多、仏に対するへ嫉妬心」と自らのへ驕慢の心」から、へ権力欲」に駆り立てられて、仏に教団の移譲を迫り、阿闍世にも王位の篡奪をそのかす場面（「言未生怨者、此因提婆達多起惡妬之心故、对彼太子顯発昔日惡縁。云何妬心而起惡縁。提婆惡性、為人匈猛。雖復出家、恒常妬仏名聞利養。然父王……施仏及僧。時調達見已妬心更盛」、「既見太子心敬重已、即説父王供養因縁。……太子聞已、即語尊者。弟子亦能備具色各五百車、供養尊者、及施衆僧、可不如彼也。提婆言、太子此意大善。自此已後、大得供養心転高慢。譬如以杖打惡狗鼻転増狗惡。此亦如是。太子今将利養之杖打提婆貪心狗鼻、転加惡盛」、「世尊年老無所堪任、当可除之我自作仏。父王年老、亦可除之太子自坐正位。新王新仏治化、豈不樂乎」『大正』三七、二五三頁下～二五四頁中）。

⑤「太子これを聞いて、極めて大いに瞋怒して、この説を作すこと勿れ」と一旦はねつけるものの、自らの屈指の因縁を聞くに及んで「ついにすなわち提婆が惡見の計りごとを信用」し、父を舍奥に監禁する場面（『大正』三七、

二五四頁中)。

⑥幽閉の後も生きながらえる父王をめぐって、母韋提希の隠れた差し入れが明らかとなり、(阿闍世の)「怒り」の心から母に危害が及ぶという場面(「従時阿闍世聞此語下至欲害其母已來、正明世王瞋怒。此明闍王既聞門家分疏已、即於夫人心起惡怒、口陳惡辭。又起三業逆三業惡……」、「言我母是賊已下、正明口出惡辭。云何罵母為賊。賊之伴也。但闍王元心、致怨於父、於父恨不早終……」、「言沙門惡人已下、此明闍世瞋母進食復聞沙門与王來去、致使更發瞋心」、「言即執利劒已下此明世王瞋盛。逆及於母」『大正』三七、二五六頁上)。

⑦月光と耆婆の二臣のいさめによって、母は一命をとりとめるも、父と同じく幽閉の憂き目にあう。ただ、この場面でも阿闍世の「怒り」そのものはおさまってはいない。すなわち、月光と耆婆の二臣の説得を阿闍世は聞き入れたわけだが、二臣が劒を手にならずに後ずさりするのは、「恐らくは(阿闍世の)瞋毒いまだ除かざれば、繫劒已に危きこと」(『大正』三七、二五六頁下)を知ったことであつたと注釈される。

⑧この後、韋提希は仏に謁見して身を投げ打って傷歎の言葉を述べる、が、それは何よりも先ず実子に対する「敵意の情」からであることを善導は繰り返し強調する(「従時韋提希見世尊下至与提婆共為眷属已來、正明夫人拳頭見仏。口言傷歎、怨結情深也」、「言拳身投地者、此明夫人内心感結怨苦難堪」、「此乃歎恨処深。更不事礼拜威儀也」、「夫人致怨於子」『大正』三七、二五七中一下)。

オリジナルテキストとしての『観經』においては「怒其母」「欲害其母」「貪国」と、わずか(三箇所)に記述されてあるだけの登場人物の行動原理(動機付け)を善導は確実にスポイトして、そのエッセンスを登場人物のすべての行為に行き渡らせるように注釈する。そのことでもって、善導はこの物語からあらためて凡夫の行動原理とし

ての「貪瞋煩惱」という概念を帰納的に導こうとしているように思われる。

さて、善導の注釈するところでは、あたかも「貪瞋煩惱」に象徴される行動原理で立ち振る舞う登場人物たちであるが、彼らは自らのこうした行為をどのようにに自己認識しながら（あるいは認識しないままに）物語の中で生きているのだろうか（先の韋提希の「不識」や「見濁」に関わる問題である）。この点について、筆者は善導が、人々の行為の動機を描写する（登場人物の内省を記述する）⁽¹⁾際に使用しているある特徴的な語群に注目する。そして、そこから逆に王舎城のすべての登場人物が自らの善惡の判断に関して無自覚（見濁）の中にあるということを示そうと思う。

三 善導の注釈する王舎城の悲劇（二）——理性を欠いた凡夫——

王舎城の人々が織りなす負の連鎖（諸行為）を、「貪欲・瞋恚」の煩惱として、仏教的観点からあらためて俯瞰的に定位してみせた善導であるが、同時に、そうした煩惱について登場人物自身は「惡」とも「認知」していない事態、そうした事態にも注意を喚起していることはすでに見た（韋提希の愚癡および「見濁」を注釈する部分）。韋提希が自らの不幸を「横来」と述べる場面に象徴される、宿縁に対する、もしくは自らの不善に対する「不識」の事態である。

ところで、こうした自身の行為に無自覚な事態を暗示させる表現は、実は序分義での注釈において随所に見られるのであり、それは善導にとって登場人物の行為を描写する際の常套句にもなっているように思われる。具体的には行為に際しての「判断の空白時間」を表す表現と言ってもいいような時称の副詞である。

B 朦朧とした無意識状態

⑨阿闍世が「怛忽の間に」悪人の誤った見識を信じてしまう場面。

（「従有一太子下至惡友之教已來、正明闍王怛忽之間信受惡人所誤」『大正』三七、二五三頁中）

⑩阿闍世が「遂即ち」提婆達多の謀を信じてしまう場面。

（「遂即信用提婆惡見之計」『大正』三七、二五四頁中）

⑪「頓に」阿闍世の父に対する情が捨て去られ、「忽」に惡逆が王の身に降りかかる場面。

（「從收執父王下至一不得往已來、正明父王為子幽禁。此明闍世取提婆之惡計、頓捨父子之情。非直失於罔極之恩。逆響因茲滿路。忽掩王身曰收。既得不捨曰執」『大正』三七、二五四頁下）

⑫「忽のうちに」監禁の勞に遇った父のもとへ弟子富樓那が遣わされる場面。

（「言世尊亦遣富樓那為王說法者。此明世尊慈悲意重。愍念王身。忽遇囚勞……」『大正』三七、二五五頁中）

⑬母韋提希の命は「頓に」つかの間のものとなる、「怛忽の間に」母韋提希が窮地に陥る場面。

（「即執利劍已下此明世王瞋盛。逆及於母。何其痛哉。擲頭擬劍。身斂頓在須臾。慈母合掌曲身低頭就兒之手。夫人爾時熱汗遍流心神悶絕。嗚呼哀哉。怛忽之間逢斯苦難」『大正』三七、二五六頁上）

⑭「忽のうちに」王舍城に惡逆が起ったのを見て、二臣が黙認できずに諫めに赴く場面。

（「此明二臣乃是國之輔相。立政之綱紀。望得万国揚名八方昉習。忽見闍王起於勃逆執劍欲殺其母。不忍見斯惡事……」『大正』三七、二五六頁上）

⑮「忽のうちに」起った異母兄（阿闍世）の母への逆害を見て、ついに月光とともに箴言するといった場面。

（「言及耆婆者、耆婆亦是父王之子、奈女之兒。忽見家兄於母起逆。遂与月光同諫」『大正』三七、二五六頁上）

耆婆の「たちまち家兄の母に逆を起す」の見立てについては、しばらくして「横に逆害を加う」こと（道理のない、判断を欠いた凶行）としても表される。（『大正』三七、二五六頁中）

⑯章提希が「忽のうちに」仏を見て、恥情と敵情入り交じり、「頓に」おのずから装身具をなぐり捨てる場面。

「言自絶璎珞者、此明夫人身莊璎珞猶愛未除。忽見如来、羞慚自絶。……今既見仏恥愧情深、不依鉤帶。頓自掣却、故云自絶也」（『大正』三七、二五七頁中）

さて、網掛けで強調した「悦、忽の間」「遂即ち」「忽ち」「頓に」といった語群は、「夢うつつの間」「あつという間」「不意の間」の出来事として登場人物の「重大な決断や行為」がなされた（あるいは、そうした行為を被った、目撃した）様子（時間経過）を表現している。もちろん強調の語彙としても取れる副詞群で、場合によっては語調を整えるための挿入句でもあるかもしれないが、仮にそうだとしても、その強調表現においてわざわざ時称のニュアンスを持つ語彙が使用されていることには目が向けられるべきだろう。さらに、これらは多くは注釈者（語り手）である善導の視点からの情景描写、登場人物の境遇の記述に（いわゆる客観的描写として）用いられているが、このような副詞は、行為者本人にとってもよそよそしい「他人事のような出来事の時間経過」を表すものであって、熟慮判断して主体的に行為している人物の様子を描写するには適さない。

王舎城の人々には、理性的判断（判断・認識）を欠いた振る舞いが散見される。つまり、正しい道徳的判断といったものが彼ら自身の欲望と情動（貪瞋煩惱）を制御できないままである。彼らの行動はまるで「操り人形」であるかのように何者かに誘われている。『大乘起信論』に「無明とは忽然の念が起ることである」（「忽然念起名爲無明」『大正』三二、六二六頁上）とあるように、善導は「真理に暗い、正しい判断を欠いた」人々の行動描写と

して、すなわち「判断の空白時間」を示そうとしてこうした語群を意図的に使用しているのではなからうか。¹⁴⁾

では、このような「判断の空白時間」(理性を欠いた状態)において登場人物らの行為を成立させている、行為を誘っている本当の主体、言い換えれば、根源的な動機とは何か。次節で確認する。

C 人と運命を支配する超自然的(呪術的)現象

王舎城の人々の行為の本人ですら自覚していない根源的動機について見ていく前に、類似の例が古代ギリシャの叙事詩の中にも見られ、かつそれが古代文学の心理描写の一特性として古典学者等によつて指摘されてあることを確認しておきたい。ギリシャ古典の文献学者E・R・ドッズ(一八九三―一九七九)は『ギリシャ人と非理性』の中で、古代の「ギリシア人は、人間の経験や行動において非理性的な要素がもつ重さについて、盲目」ではなかった(少なくとも、そのような局面が見られる)と主張し、ソクラテスの主知主義に反し、古代ギリシャの人々の動機を語る際の「非理性的な要素」というものに注目した。ただ、この「非理性的な要素」は本能や情動といった心機能として語られるのではなく、心といったものを超えた外部の何者かとして表現されるという。例えば、ホメロスの登場人物たちは自らの誤った行動や蛮勇(勇氣)・愚行について、その時の自身の状態を「狂気」(アーテー―一時的な混濁、茫然自失状態、酩酊)として語った上で、そうしたある種の心的空白状態において、自身のなした行為を自身の外にある何らかの超自然的なもの、のせいだと説明する。ドッズはこれを「心的干渉」(psychic intervention)¹⁵⁾とも呼称する。この「心的干渉」経験とは、「ゼウスが私の分別を奪った」、「神々」や「ある神」やゼウスが、一時的に人間の分別を「取り去ったり」、「滅したり」、「魔法にかけた」¹⁶⁾と「文字通り表現される」「神の誘いの

経験」であつた。要するに、ホメロスの登場人物は自身のある種の行動、無分別で説明不可能な（非理性的な）行動を、アーテ（「狂気」という心的状態での出来事として表し、なおかつその原因を人間の外にある超自然的な何かに帰す。その超自然的なものとは、ゼウス〈神話上の起動者〉、モイラ〈個人の運命・宿命〉、エリーニウス〈自然法則・摂理〉²⁰という複合觀念（心の状態を作り出す超自然的なものたちの働きかけ＝心的干涉）である。²¹ホメロス悲劇の登場人物が、運命の桎梏、宿命の力により「操り人形」のように、あたかも非理性的な人間として、いわく心理描写としては酩酊状態の中で、超自然的出来事に突き動かされて行為の選択をなしている有様は、善導が描写する王舎城の悲劇の登場人物にも通じるところがある。運命の駆動者、悲劇を進行させる超自然的存在、いわゆる登場人物等の本来の行動原理（行為の背景にある影の主体）についてここで見ていく。

⑰「言因縁者。元本父王。無有子息。処処求神竟不能得。忽有相師而奏王言」（『大正』三七、二五三頁中）

⑱「仙人導此語已即受死、既死已即託王宮受生。当其日夜夜夫人即覺有身」（『大正』三七、二五三頁下）

⑲「既得通已。即向太子殿前。在於空中現大神變。身上出火身下出水。或左辺出水右辺出火。或現大身或現小身。或坐臥空中。随意自在」（『大正』三七、二五四頁上）

⑳「提婆既見喚已。即化作嬰兒直向太子膝上。太子即抱鳴口弄之。又唾口中。嬰兒遂咽之。須臾還復本身」（『大正』三七、二五四頁上）

㉑「此明目連得他心智遙知父王請意。即發神通。如彈指頃到於王所。又恐人不識神通之相故引快鷹為喻」（『大正』三七、二五五頁中）

㉒「言沙門目連已下正明二聖騰空來去不由門路。日日往還為王說法」（『大正』三七、二五五頁下）

②③「仏若現身来赴。恐畏闍世知聞更生留難。以是因緣故須此没彼出也」(『大正』三七、二五七頁中)
②④「言見仏世尊者。此明世尊宮中已出。致使夫人拳頭即見」(『大正』三七、二五七頁中。①⑥にある「忽見如来」の眞の動作主体が仏であることが分かる。つまりここで仏は韋提希に顔を上げるよう命じたのではなく、韋提希をして顔を挙げせしめ、ただちに見せしめた。)

ここに挙げた者たちは、神出鬼没、瞬間的に(忽ち、即ち、須臾に、彈指頃の如人)物語を轉換させる。先ず、①⑦は因縁話(阿闍世の出生譚)にて、王を仙人に引き合わせるためにある相師が唐突に登場する場面であり、①⑧は仙人が呪術的立ち居振る舞いで、死後直ちに韋提希のお腹の中に宿る場面である。①⑨と②⑩は提婆達多が超自然的仕業(奇瑞)でもって阿闍世の信賴を獲得する場面となる。これら超自然的現象はいずれも「悲劇の発端」となり、あるいは「悲劇的筋書きを進行させるもの」であるから、運命の「ダイモーン(悪魔)的駆動者」と呼んでおこう。とりわけ韋提希が、仏に提婆達多との親族關係を問ひ糾言葉の意味について、「もし提婆によらずば、我が児ついにこの意無からまし」と善導が注釈しているように、物語の登場人物である韋提希にとっても阿闍世の行為の意志主体は提婆達多と見なされている。要するに提婆達多は欲望と怒りの権化として、登場人物の精神を代表(象徴)している「貪瞋煩惱」そのものとも言える。⁽²²⁾一方、②①②②②③などは悲劇的結末を救済(無生忍)にあることからして、物語(＝歴史、出来事)の予定を調和させる「默示的駆動者」と呼べるだろう。これらはいずれも瞬間的(劇的)に物語を、登場人物の精神を轉換させるわけだから、その意味で次の「光台となつて」阿弥陀仏の国土がたちまち(韋提希の前に)眼前に現る「場面はその最たるものとなるだろう」⁽²³⁾。

②⑤「言心歓喜故得忍者、此明阿弥陀仏国清浄光明忽現眼前」(『大正』三七、二六〇頁下)

以上の事例は、ドッズ『ギリシヤ人と非理性』における一種の狂気(錯乱状態)が運命の采配者であるゼウス、モイラ、エリーニウスにより人々の心に投げ入れられる事態、非理性的な衝動がホメロスの人間の行動原理にあることと十分比較可能である⁽²⁴⁾と考える。仏が他の弟子の前で提婆達多を罵倒した際に「毒箭の心に入るがごとし。更に痴狂の意を発す」⁽²⁴⁾場面はあの有名なアガメムノンの弁明の場面をも思い起こさせる。つまり、これらは(善不善は別にして)超自然的なものの作用として描かれるのである。

「私が責めを受くべきではない。私ではなく、ゼウス、モイラ暗闇をさまようエリーニウスである。彼らが、集会で、私の心の中に、癡猛なアーテー〔狂気〕を投げ入れたのだ。我がアキレスの褒美を奪い取ったあの日に。だが、私に何が出来たろう。神は、すべてを通じて、その意図を貫かれるのである」⁽²⁵⁾

D 世間的道德に対する態度

ところで、王舎城の人々は、欲望や情動にのみに支配されて生きているわけではない。彼らは、しばしば(ホメロスの人間同様)計略したり、時に不善を思いとどまったりと知性的な行動も取る。いくつかそうした事例を示しておく。

②⑥先ず、児の殺害に思いたった父王が「(王) 白夫人言。吾共夫人私自平章。相師導児於吾有損。夫人待生之日。

在高樓上。当天井中生之。勿令人承接。落在於地。豈容不死也。吾亦無憂。声亦不露」(『大正』三七、二五三頁下) という場面であるが、殺害の段取りを夫人と共に綿密に打ち合わせるこの行動は明らかに理知的である。しかし、それは真理を知った上での、つまり、正しく善悪を判断しての行動ではなく、いわゆる世間から子殺しの汚名を免れるため計略(判断行動)である。しかし、皮肉なことに、この隠密の計画は「生已墮地。命便不斷。唯損手小指。因即外人同唱言折指太子也」(『大正』三七、二五三頁下)と述べられているようにやがて衆目(「外人」)の知るところとなる。

②次に、父の存非を尋ねる阿闍世の「意密の問」も理知的な判断下の問いだが、これもまた「父王即是天性情親。無容言問死。恐失在當時以成譏過但以內心標死口問在者。為欲息永惡逆之声也」(『大正』三七、二五五頁下)と、世人の声のみを慮つてのことであつて、しかも「一切私密不可久行。縱巧牢藏。事還彰露」(『大正』三七、二五五頁下)と注釈されるように、これもまた事実が(「外人」に)世間に露呈することになっている。

②二臣の諫めによつて阿闍世が母の殺害を思いとどまる場面であるが、これこそ明らかに(国を貪じ、位を求めて、父を殺すことはあつても、母を殺すなかつたという)世間的な善悪の価値観を氣にすることで、正しく善悪を判断しての行動ではない。「心に悔恨を生じ、前の所造を愧じ」たのは哀を求め命を乞うためであつて真の懺悔ではなかつた(「即向二臣求哀乞命」『大正』三七、二五六頁下)と注釈されている。

つまり、王舎城の人々は盲目に、ある種の酩酊状態(「アーテー」に比しうる夢うつつの時)の中で、欲望と怒り(象徴的には「ダイヤモンド的駆動者」)に他律的に操られ、知的判断と言つても世間的な「恥」のみを主体的な行動原理として生きているのである。

おわりに

十九世紀末から二十世紀初頭に活躍した劇作家のある小説に主人公の興味深い独白がある。

「私には罪がないという気持ちだが、これまでに生じたことや、これから生じようとしていることは、不可避なものであるという意識が、私の中に深く根を下ろしはじめた。《自分が行う悪を知り、みずからそれを責めつつも、ほかにはどうしようもないということは、自分が計り知れぬ大きな力に支配されているという証拠だ。

私は残酷で、皮肉で、如何ともし難い運命の犠牲者なのだ》（ガブリエーレ・ダヌンツィオ『罪なき者』²⁶より）

ガブリエーレ・ダヌンツィオ『罪なき者』は、主人公トゥッリオ・エルミルによる一人称語りのいわゆる告白体小説であり、物語は「私」が生まれたばかりの实子《無垢なる存在》「罪なき者」の殺害にいかにしていったか（それを回顧していく体裁ですすむ。右の引用は、いづれ犯行にいたる（そして最終的に、犯行にいたらざるを得なかった）トゥッリオの精神的基調を端的に伺わせる一節である。つまり、自身が運命という大きな力に支配されているという感覚の中でトゥッリオは生きていたのであって、したがって、運命というものにはあらがいがたく、「私」自身運命なるものに翻弄される犠牲者なのだというのが主人公トゥッリオの自己認識であり、と同時に子殺しという犯罪に対する弁明（開き直り）ともなってくる。「罪を自覚しない者」、「罪の何たるかを知らない者」、「動機を

欠いた行為者」という意味では、この主人公もまた赤子と同じ《無垢なる存在＝「罪なき者 (L'innocente)」》であり、こうして小説のタイトルは二重の意味をおびてくることになる。

文学においては「イノセント (無垢なる存在)」をどう定義するかは作品構成上主要なファクターのひとつであるが、その意味するところはそもそも両義的である。ひとつには、例えば「都市」「文化・文明」「現実」「規律・道徳」「社会的抑圧」「大人」に対峙するところの「田園」「未開」「理想」「個 (性や死) の欲動の解放」「子供」といったイメージ群に支えられるある理想状態としての「純真無垢」、つまり「無垢＝善」というロマン主義的捉え方がある。もうひとつには、「無邪気さ」「野蛮さ」「残酷さ」「思慮のなさ」「放縦」といったイメージが紡ぐ経験や教育 (あるいは理性) を欠いた「無垢＝悪」という捉え方である。これにはあえて「悪しき無垢」という言葉をあてがいたい。

さて、本稿では善導『観経疏』序文義の注釈に基づいて、「貪瞋煩惱」を王舎城の人々の行動原理として確認した上で、それらは当事者には宿命としてあらがう間もなく、運命を支配する力 (超自然的な者の見えざる力) として、判断する猶予も与えず (「恍惚の間」に) 襲いかかるものとして (外部に) 表象されている (文学的に表現されている) ことを確認した。つまり、登場人物の行動は善きにつけ悪しきにつけ他律的で、その精神は時間をかけて知的に判断する余裕のない状態にあるわけである。人間には理性があり、かつ理性により人は善を行うのだとしても、その理性は欲や情動によってたやすく乗っ取られる、有り体に言えば魔が差すのである。²⁷

善導の注釈を介して浮かび上がるこの王舎城の「物語」の運動法則とは、外部として表象される「貪瞋煩惱」が登場人物の内部としての「痴煩惱」、いわゆる「判断の空白」 (愚癡・無明) を誘引し、その空白的判断によってな

された悪行が「貪瞋煩惱」として外部に表出され……という因果連鎖である。そして、この物語の真の悲劇性は、「貪瞋煩惱」のみが行動の指針となった「悪しき無垢の人」、弱い意志により理性が奪われる悪人の発見、言い換えれば、韋提希という登場人物を通して読み手自らも「イノセントな悪人」である可能性に畏れおののくことで感受されるのではなからうか。善導が韋提希という『観経』の登場人物から読み取った凡夫性はこのようなものではなく⁽²⁸⁾。そして「貪瞋煩惱」をほぼ唯一の行動原理とするという意味では、善導の凡夫はどこまでも広義の意味で主意主義的に規定されているのである。

ただ最後に、この主意主義的に規定される「イノセントな悪人」が一つの「飛躍」を可能とするということも確認しておこう。

真理は外には「法性の体」「無塵法界」、内には「両垢如如」として然と横たわっているが、善導にとつて、そのような「浄体」(純粹な無垢性)も煩惱が深く覆い被さつて顕わにされることはありえない。

「法性無辺辺体則元来不動。無塵法界凡聖齊圓。両垢如如則普該於含識。恒沙功德寂用湛然。但以垢障覆深。淨体無由顯照。」(『大正』三七、二四六頁上)

悲劇は必定という閉ざされた希望(絶望)にあつて、「忽ちに」迫り来る「貪瞋煩惱」の中では、すなわち判断する猶予も与えられていない中では、信仰の道、とりわけ称名念仏による浄土往生の道といった、か細く弱い意志決定ながらもするしかない。しかしこの決断は運命に別の軌道をもたらす。「貪瞋煩惱」になり代わつて「忽ちに」仏が、そして阿弥陀仏がこの人間の行動の原理、道先案内人、新たな運命の駆動者となるのである。

「怖死直走向西。忽然見此大河。即自念言。我今迴亦死。住亦死。去亦死。一種不勉死者。我寧尋此道向前而去。既有此道。必応可度。作此念時。東岸忽聞人勸声。仁者。但決定尋此道行。必無死難。若住即死。又西岸上有人喚言。汝一心正念直來。我能護汝。衆不畏墮於水火之難。」(『大正』三七、二七三頁上)

善導はこの「二河白道の喩え」の中で(文学的表現を通して)、意志(「念」)により人は「須臾に」浄土に「飛躍」することを述べている。²⁹⁾ すなわちその決断は知的なものではなく(それは愚痴の身には困難なことであるから)、あくまで「貪瞋煩惱中の清淨願往生心」とあらためて意志的のものであることを強調するのである。³⁰⁾

加害者であるにもかかわらず、自らの境遇を嘆く韋提希という存在は、自己の不善に無知なままの「イノセントな悪人」であり、どこまでも「貪瞋煩惱」の中で生きている凡夫である。いわゆる「汝自身を知る」ことも、「無知の知」を自覚することもなく、往生したいという意志(欲望・願望)だけが救いの可能性として残された存在である。ここにもまた明確に善導の主意主義的凡夫規定が見て取れる。

註

- (1) 中村元『原始仏教の成立』(春秋社、一九六九年)第二章の「釈尊を拒む仏教—デーヴァダッタなど」四〇〇頁。比較的新しい研究成果としては、森 章司・本澤綱夫「提婆達多 (Devadatta) の研究」(「中央学術研究所紀要」モノグラフ篇 No.11、中央学術研究所「原始仏教聖典資料による釈尊伝の研究」のホームページ <http://www.sakya-muni.jp/>より閲覧可)

- (2) 末本文美士は『観経』所説の阿闍世説話の話を抽出し、律藏類および大乘經典を含むその他のヴァリアントと比

較した上で、そこに『根本有部破僧事』との近しい関連を指摘しつつも、韋提希幽閉の記事のみは『観経』オリジナルであることを確認している。参照、末木文美士 ““The Tragedy in Rajagṛha” in the Guan-wu-liang-shou-jiing” (『東方』第二号、一九八六年、二五五―二六四頁)、末木文美士、梶山雄一『浄土仏教の思想 第二巻』(講談社、一九九二) 第二章第二節「阿闍世王説話をめぐって」四七―七三頁。

また、山極伸之「律蔵にあらわれる阿闍世と韋提希」(『仏教大学総合研究所紀要別冊 浄土教の総合的研究』一九九〇、三五―六七頁) にも、『観経』序分の説話が、律蔵の中でも後発の根本説一切有部系の律と近しい関係にあることをとりわけ韋提希の記述に注目することで確認した上で、『観経』序分の主人公はあくまでも韋提希である。頻婆娑羅王の延命の様子を語る部分でも、それは韋提希の行為を強調する形で説かれているし、また阿闍世の怒りを買って殺されようとするのも韋提希である。律蔵に見られる説話では、世尊や目連は頻婆娑羅王のために彼のもとへやって来るが、『観経』では韋提希のもとへとやって来る。それはまるで頻婆娑羅のいた場所に韋提希を置き換えているような状況である。従って、律に見られるような何らかの物語を凝縮しただけで、直ちに『観経』序分の内容が出来る上がるわけではなく、本来頻婆娑羅(あるいは阿闍世)の視点で描かれていた物語が、韋提希の視点で再構成されなければ、『観経』序分の物語とはならないのである」と指摘する。

ところで、『観経』所収の説話が、なぜ韋提希中心に構成されているのかについては、山極は結論を保留しているが、末木は、『観仏三昧海経』の影響を指摘した上で、大乘的慈悲の正機だからこそ悲劇の女性韋提希が選ばれたという旨のことを推理して述べている。筆者の結論もおおよそこの意見に賛同するが、本稿では少し違ったアプローチでこのことを論証したいと思っている。

(3) 『観経』の注釈者のひとり浄影寺慧遠(五二三―五九二)は、この物語を提婆達多と阿闍世の悪逆だと捉え、発起と

してこの物語が説かれる意義を、衆生をしてこの世の悪を厭わせるためと述べる。つまり、「悪性の比丘とどのよう
に共存すればいいか」というと、黙って、一緒に話をしないことである」（『悪性比丘云何共住。梵檀治之』『大正』三
七、一七四頁中）と『大智度論』をもつて示し、「なぜ阿闍世の惡逆の事を示して教化するのかという」と、この世が
極悪であることを示して人に厭わせるためである」（『何故拳此惡逆之事而為起発。為彰此界極惡可厭令人棄背』『大
正』三七、一七六頁上）と述べている。

(4) 「夫人是凡非聖」（『大正』三七、一二六〇頁下）。ここで特徴的だというのは、周知の通り、慧遠などが韋提希を「実
際は大菩薩である」（『韋提夫人実大菩薩』『大正』三七、一七九頁上）とすることによる。

(5) アリストテレス『詩学』岩波文庫、三六一三七頁。悲劇をプロット構造から捉える視点は今日の文学論にも生き
ている。現代の文芸批評理論家を代表するノースロップ・フライも「悲劇的效果の源泉は、アリストテレスが指摘す
るように、悲劇的なミュトス、つまりプロットの構造の中に探し求めなければならないだろう」と言っている通りで
ある（海老根博、山内久明訳『批評の解剖』法政大学出版局、一九八〇年、二八六頁）。

(6) ノースロップ・フライはこれらを「超越的な何ものか」と表現し、「最も基本的な形を取った場合、法 (dike) の
概念は「応報の掟」(lex talionis) つまり復讐として作用する。……復讐悲劇は単純な悲劇の構造をしており、大方
の単純な構造に共通して、きわめて力強いものであり、もつとも複雑な悲劇の中でさえも、しばしば中心的主題とし
て残っている」と述べている（フライ前掲書、二八八頁）。

(7) 「悲劇とは……叙述によってではなく、行為する人物たちによっておこなわれ、あわれみとおそれを通じて、その
ような感情の浄化（カタルシス）を達成するものである」アリストテレス前掲書、三四頁。

(8) ソクラテスは、人はなすべきでないことと知っていることをなすことは不可能であり、なすべきでないことをなすのは

その者が無知（無分別）だからと考えた。知ある者は徳をなす。道徳的行為において知を重視する主知主義的態度である（参照、プラトン『プロタゴラス』岩波文庫、一九八八、七二―七九頁）。つまり、欲に押し流されて、あるいは情動に理性が負けて人が不善をなすという事態、「無抑制」の事態を否定する。一方、善導の考える人間のあり方は、知が煩惱の障りに隠れ、『貪瞋煩惱』のみが行動原理となっているような状態である。

(9) 「父の仙人殺し」については大乘『涅槃經』に別のヴァリアントがある。末木前掲書参照。

(10) 善導の著作に「貪瞋邪見」という用例が『法事讃』に見られるが、一般に三毒（三不善根）を並べて示す「貪瞋癡」の用例はない。もちろん「愚癡」という語彙は見られるが、煩惱を一般化して述べる際には「貪瞋」および「貪瞋煩惱」が用いられる。そして、善導の語彙としての「貪瞋」は、法然上人法語に見られるような三毒の省略形ではなく、「愚癡」を含まない概念であることには注意がいる。

善導にとって、『貪瞋煩惱』は末世の十惡・五逆の衆生、私たち凡夫の行動原理なのであるが、それは「私たち凡夫」にとっては自身を取り巻く外部環境、他者の行為としてしか表象されない（韋提希の認識や「二河白道の喩え」にあるように）。その意味で、凡夫にとって『貪瞋煩惱』はいわゆる他人事として認識範囲内であるが、「愚癡」は内なる自覚の問題であるがゆえに、凡夫にとつてもはや認識外なのである。これは本稿の主題であり、凡夫は自らの煩惱（自己の不善）を知ること（汝自身を知ること、自覚）ができるのか否かが問題である。

ちなみに浄影寺慧遠は『観無量寿経義疏』にて『観経』を注釈する際に、「貪愛」という語が一カ所、「瞋」は「嗔」「余瞋」「瞋怒」の三カ所だけで、また、その他の語でも善導のように王舎城の登場人物の行為の動機（行動原理）についてこれほど具体的に説明することはない。ただし、「仏」の意味を説明する際に、それに対するものとして「煩惱障」と「所知障」を挙げている。注目すべき点は、前者について「煩惱」というものの侵害は、賊のごときで

ある」(『煩惱侵害事等如賊』『大正』三七、一七三頁中)と外部からやって来てるもののように語り、後者は「無明は『智を妨げる』深い眠りのことで瞼を閉じたような状態である」(『無明昏寢事等如睡』『大正』三七、一七三頁中)と「覚(真識?)」とともに内にありつつもそれを妨げる自身のあり方(妄識?)として語ることである。「余瞋」や「瞋怒」といった用語も含めて、慧遠の煩惱観が善導に与えた影響が伺える。

(11) 近代文学に慣れ親しんだ私たちにとって、登場人物の内面描写は自明であり、物語のリアリズムもこの内省に支えられているわけだが、とりわけ近代文学に特徴的なのはこの内省が合理的判断や自然科学的知見と密着していることである。しかし、近代以前は必ずしもそうではなかったし、それが文学表現のすべてでもない。今日でも、ハードボイルドやマジック・リアリズムといったジャンルでは個人の内面描写は極力描かれないうし、構造主義的文学観においては語り手の言葉は端から信用されない。「信賴できない語り手」といった批評用語もすでに確立している。いずれにしろ、「内省描写」告白体、そして「告白文」人物の真の動機」でないことは注記しておく。

(12) この表現は『観経疏』に六カ所あるが、その内の五つが序分義の注釈内で、後の一つは『観経疏』末尾の「請求靈驗」のところにある。いずれも大きく場面、心情が転換する際に用いられる。「遂即」の直前の文が、後の行為の動機の説明となるが、ここに知的な判断はない。要するに、判断する能力も余地もないまま「くにもかかわらず／感極まって」おもわずくしてしまう」といった文脈でこの語は使用されている。

○提婆達多の悪計とも知らず、他人の心を知る能力のない阿難が、(遂即)彼に「身通」を教えるためにことを決める場面。

「然阿難雖得初果未証他心。不知阿兄私密学通欲於仏所起於惡計。阿難遂即喚向靜処次第教之」(『大正』三七、二五四頁上)

○提婆達多の奇瑞を見て歡喜して、(遂即) 彼を召喚する場面。

「太子見已、問左右曰此是何人。左右答、太子言此是者提婆。太子聞已、心大歡喜。遂即挙手喚、言者何不下来」
 (『大正』三七、二五四頁上)

○提婆達多の言葉によつて、(遂即) その惡見の計を信用する場面(本文⑩)。

○幽閉された父王の身命が危ういのを恐れて、(遂即) 密かに差し入れすることを決意する場面。

「恐絶王身命。遂即香湯滲浴、令身清淨、即取酥蜜先塗其身……」(『大正』三七、二五四頁下)

○自分(善導)は生死の凡夫で智慧も浅短で、仏の真意など解るはずもないが、(遂即) 靈驗を請うという場面。

「余既是生死凡夫、智慧淺短。然佛教幽微不敢輒生異解。遂即標心結願請求靈驗」(『大正』三七、二七八頁中)

ちなみに「遂」(「そこで、すぐ」の意味)は中古になつて「遂乃」「遂即」と複音節化していき、かつ変文(語りものの台本)にて常用されたようである(志村良治『中国中世語法史研究』三冬社、一九八四年、九一頁)。

(13) 「忽」は上古語でも「忽然」と複音節化して時間(「たちまち」の意味)をあらわしていた。中古にこの結合形態は様々になつたようである(志村前掲書、八一―八二頁)。

(14) 酩酊して意識を失つて時間が飛ぶ。あれやこれやに氣を奪われるうちに時が過ぎる。曠劫の時も昏睡の中では須臾の間に違ひない。識の覚えと流れる時の速さは相關していると言える。だとすると、まさしく「徒に明かし暮らして止」むほど悲しいことはない(登山状)わけだが、そもそも凡夫というのは「狂醉のこと」と、弘法大師釈し給へり。けにも凡夫の心は、物くるひ、さけにゑいたるかごとくして、善惡につけて、おもひさためたる事」はないのである(往生淨土用心)。瞬間的に過ぎ去る出来事は無分別の行為の別表現である。

(15) ドツズ『ギリシア人と非理性』みずす書房、一九七二年、二頁。

(16) ホメロスの登場人物らには自身の「性格や行動を知識の言葉によって説明する、という習慣」、それは何らかの性癖として「知っている」という動詞で語られるのであるが、しかし、「彼が行為する時には、彼の行為は本来彼のものではなく、彼に命ぜられたものである。別言すれば、体系化されない非理性的な衝動、ならびにこのような衝動から生まれる行為は、自己から除外され、外的な起源に帰せられる」という（ドッズ前掲書、二二頁）。また、ホメロスの登場人物における「平常の人間行動からのあらゆる逸脱は、その原因が当人自身の意識によつてにせよ他人の観察によつてにせよ直接に観察されない場合には、超自然的な働きかけに帰される」という（傍線引用者、同書、一六頁）。

(17) ドッズ前掲書、六頁。

(18) ドッズ前掲書、四頁。

(19) 語源は「籤・分け前」のことで、今日では「死」を意味する。

(20) 後に「復讐の霊」を意味する。

(21) ドッズ前掲書、七頁一〇頁。ちなみに、これらの超自然的なものは本来、道徳的には無色であったことをドッズは強調している。これらに道徳的役割を与えるのは後にイオニアで育った観念によるもので、「アーテーを懲罰へと変え、エリーニウスを復讐の執行者へと変え、ゼウスを宇宙的正義の化身へと変えたものは、徐々に増大してきた罪の感覚、後の時代の特徴である罪の感覚であった」と述べている。

(22) このことは先の「判断の空白時間」になされた、例えば⑨⑩⑪の行為に「提婆達多の（＝貪瞋煩惱という）意志によつて」を補えば、よく見て取れるだろう。また、⑬⑭⑮は「提婆達多の貪心による」阿闍世の瞋恚によつて」を補える。ちなみに⑫⑯は「仏の意志によつて」である。

また、定善示観縁の中の語義解釈で「為煩惱賊害」と言うは、これ凡夫障り重く妄愛迷い深くして、三惡の火坑、闇に人の足下に有ることを謂わず。縁に随つて行を起して、進道の資糧と作さんと擬すれども、その六賊知聞して競ひ来つて侵し奪うことを何ん。」とあるが、これは「煩惱濁」の解釈の「当今劫末の衆生惡性親しみ難く、六根に對するに随つて貪瞋競ひ起るなり」に對応し、「見濁」によつて人々の認識は劣化し、その無防備なところを惡なる存在（惡性）につけ入られる様を表している。つまり、自己の主体性は妄愛無明によつてたちまちに他者に乘つ取られるのである。

(23) ちなみに道綽は化土を二種に分けて、阿弥陀仏の常住の報土との比較において、二種ともに一時暫變の「無而忽有」と「隱穢顯淨」としたわけだが（『大正』四七、六頁中）、本稿では、これは釈尊が教化する世界のあり方、そこにいる凡夫の認識のあり方（機感不同）をうかがい知る表現として注目したい。

(24) 『大正』三七、二五四頁中。

(25) ドッズ前掲書、三頁。

(26) ガブリエーレ・ダヌンツィオ『罪なき者』協功訳、松籟社、二〇〇八年、三〇頁。

(27) 注記(8)でも述べたように、欲や情動に理性が負けて人が不善をなすという「無抑制」の事態をソクラテスは否定した。こうした主知主義者は、道德問題は理性で解決できると樂觀的に見て、罪や惡の問題を無知に還元し、「無知こそ罪である」と断罪する。しかし、罪を知識の問題とすることには矛盾、正確には議論の無限後退がある。その指摘はS・キルケゴールが『死にいたる病』で「罪のソクラテス定義」について語るところに見られる。ごく手短に要約する。キルケゴールによれば、知識によつて罪を規定しようとする、罪は全く存在しないことになるという。なぜなら、罪は本来それがなされた時点に遡及して問われる事柄だが、人はまさしくその時点において無知（無垢）だ

ったのである。そして悪と知って不善をなすものはソクラテ斯的定義（「徳は知なり」）からしていいはずである。要するに、「無知であつた」ことは結果として罪であるが、一方で、その罪がなされた時点（原因）に立ち返って「無知である」ことそのもの（無垢性）に目を向けるなら、罪なる概念は成り立たないのである。それでも無知が何らかの意味で罪であるとするなら、その原因はさらに過去に遡及して捉えられなければならない。この遡及は無限に続くのである（しかしまた、キルケゴールはここにキリスト教的根源悪のアプリアリ性を見て取るのだが）。キルケゴールは罪について（ソクラテス定義に欠けていた罪の規定として）、罪は「知識」ではなく「意志」（あるいは「反抗」）の問題であるということに行き着く。すなわち、キルケゴールにとつて罪という概念が成り立つとすれば、それは正しいと思つてもその善行を怠つたか（これはソクラテス的で、文学上のアイロニーはここに起因する）か、さもなくば、正しいと知つていてもできない、あるいは欲しないとき（意志の問題）かなのである。知識の有無の問題ではなく、それを欲するか欲しないかの問題として罪を再定位する。同時にここから、キルケゴールは哲学の問題、道德の問題であつた罪を宗教の問題としてあらためて問い直すこととなる。参照、セーレン・キルケゴール『死にいたる病』ちくま学芸文庫、一九九六年、一六二―一六六頁。（Søren Kierkegaard “Die Krankheit zum Tode”, hrsg. von Liselotte Richter-Hamburg, Europäische Verlagsanstalt, 1991, s.83-85.）

(28) 無知は無垢でもある（注記27参照）。そもそも「無垢」は、キルケゴール『死にいたる病』において「真の自己自身になるための契機として」絶望にいたるまでの「出発点に位置する事柄であつた。無垢なる者は、怖れるべきでないもの（恥）を怖れ、怖れるべきもの（罪）を怖れない、つまり、自分が絶望の状態にあることを知らないでいる。彼らはある意味で幸せなのである。しかし、彼らにも絶望は必ず訪れる。その時、真の自己自身であるための障害として、キルケゴールが最終的に取り組む問題は、絶望してなお「自己自身であることを」欲しない場合となる。絶望

してなお「本当の自己自身であること」を欲しない場合には二つの形態が考えられている。一つには男性的な強い絶望の場合であり（「反抗」という意志でそれは表明される）、もう一つには「酔っぱらった農夫（der betrunkene Bauer）」の喩えなどが示す女性的な弱い絶望の場合である（キルケゴール前掲書、一〇二頁。Ibid. s. 52）。キルケゴールは前者をこそ問題視しているのだが、本稿ではむしろ後者に注目する。女性の献身性と辛抱強さは、「想像」（「自由意志」の可能性を閉ざし、「直接的」（地上的、世俗的）現実に関心させるとキルケゴールは言う（キルケゴール前掲書、九五―九七頁。Ibid. s. 48-49）。

韋提希の頻婆娑羅への愛や保身的態度は意志の弱さゆえの現実との癒着であり、仏力（光台現国）による心情の転換（意志の主格交替）がなければ、真の絶望へ、そして、信仰への「飛躍」にはいたらない。

善悪を知った上で反抗する男性的悪人（確信犯）ではなく、かといって無邪気な子供でもなく、世間的善悪（恥）は知っていても、たちまちのうちに押し流されて身近な現実との折りあいの方を選ぶ、そんな弱い意志を持った、いわゆる「女性的」存在を、善導は浄土教の正機として、『観経』の「王舎城の悲劇」のヒロインとしてよみつたのではないか。

ところで、このような「女性的で」、「弱い意志しか持たない」と表現したような人間規定は、男性主義的で、かつ貴族的な「あまりに尊大な」結論に映るかも知れない。また、人間のあらゆる行為を免罪する、責任回避論、あるいは諦念論と受けとられるかも知れない。しかし、ここであえて「女性的」という言葉で表現しているのは、仏を否定するわけでも肯定するわけでもなく、世間的価値に流されて判断を保留して生きるほとんどすべての人間が該当する中間的存在者のことである。悲劇との関連で言えば、テリー・イーグルトン¹は自著の悲劇論『甘美なる思想』（森田典正訳、大月書店、二〇〇四、一八一―一九頁）の中で、愛のない夫との生活を選択する『ある貴婦人の肖像』の主人

公やカント的義務感に縛られ続ける『ワシントン広場』のキャサリン・スロウパー、生活に疲れ愛に飢えた『欲望という名の電車』のブランチ・デュボアや『喪服の似合うエレクトラ』のラヴィーニャ・マノンを例に挙げ、女性を主人公とした悲劇の悲劇性は、彼女らによって延々と繰り返される終わりのない日常性（要するに家族愛、協調、妥協、保身といった現実には癒着した生き方）にあると指摘している。

「時間がいたずらに過ぎていくこそが、彼女たちの悲劇なのである。あげられた例がすべて女性であったのは、明らかに女性にとって悲劇とは重大な危機であるより積年の状況のことであり、し損じた行動の結末であるより、挫折させられた存在そのものに由来するからであらう。ヴァルター・ベンヤミンが冷静に指摘しているように、ある人々にとっては、緊急事態の長い連続が歴史であり、特殊なもの（つまり、純粹悲劇）こそ日常の状況なのである。」

（傍線引用者）

(29) 「一心直進念道而行。須臾即到西岸。」（『大正』三七、二七三頁上）浄土への瞬間的移動は、往生者の知的作用の不要を物語るだろう。

(30) 「言水火二河者即喻衆生貪愛如水瞋憎如火也。言中間白道四五寸者。即喻衆生貪瞋煩惱中能生清淨願往生心也。」

（『大正』三七、二七三頁上）

絶望の淵にあつてなお「忽ちのうち」に現象する「貪瞋」二河、そして弱いながらも意志（「念」）により「忽ちのうち」現象する二尊の声（「白道」）、ここには内省といった表象主義的に構成される「心」も主知主義的な「罪への反省」もみられない。